I. Zwei Bilder der Gerechtigkeit

1. Von der Gerechtigkeit haben sich die Menschen zu verschiedenen Zeiten Bilder gemacht. Sie erscheint als Göttin Dike oder Justitia, zumeist mit, zuweilen aber auch ohne Augenbinde, doch in der Regel mit dem Schwert und stets mit einem Zeichen der Ausgewogenheit und der Überparteilichkeit; man denke etwa an Lorenzettis »Allegorie der guten Regierung« im Palazzo Pubblico in Siena. Manchmal ist die personifizierte Gerechtigkeit schön und erhaben, zuweilen aber auch — so in den berühmten, im Krieg zerstörten Gemälden Klimts für die Wiener Universität — grausam und hart.

Solche Darstellungen zu untersuchen ist ein faszinierender Topos,[1] doch das Verständnis von »Bild«, das ich meinen Ausführungen zugrunde lege, ist ein anderes, ein sprachliches. In seinen *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Ludwig Wittgenstein: »Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.«[2] Ein Bild dieser Art prägt unsere Sprache auf eine Sache hin, bündelt die Verwendungsweisen eines Wortes und macht so seine »Grammatik« aus: wie wir ein Wort verstehen und gebrauchen. Aber solche Bilder können unser Verstehen einer Sache auch in eine falsche Richtung lenken, etwa so, wie man beim Betrachten des berühmten Vexierbildes von der Ente und dem Hasen vielleicht immer nur einen Aspekt gesehen hat.[3] Oder so, wie unser Denken von spezifischen Beispielen bestimmt ist, die uns zu falschen Verallgemeinerungen führen.[4]

So soll es im Folgenden um zwei unterschiedliche Weisen gehen, den Begriff der Gerechtigkeit zu verstehen, deren Existenz man historisch und systematisch erklären kann, von denen eine

1 Siehe dazu Kissel, *Die Justitia: Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenden Kunst*; Curtis und Resnik, »Images of Justice«.

2 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 300 (Nr. 115). Dazu Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, 91 f., 287 ff. Eine interessante Verwendung der Idee des »Aspektgefangenseins« findet sich bei Owen, »Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory«.

3 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 520.

4 »Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten — einseitige Diät: man nährt sein Denken nur mit einer Art von Beispielen.« Ebd., 459 (Nr. 593).

aber verkürzt wid einseitig ist. Ich ziehe es vor, diese beiden konkurrierenden Verständnisse von Gerechtigkeit als »Bilder« im Sinne Wittgensteins anzusehen, denn in ihnen sammelt sich ein Reichtum an konkreteren Vorstellungen und Bildern, und zwar nicht nur von Gerechtigkeit, sondern auch und besonders von der Ungerechtigkeit. Sie scheint das plastischere, unmittelbare Phänomen zu sein, verbunden mit Bildern der Geknechteten und der Elenden, der Entwürdigten. Ein Begriff wie Gerechtigkeit ist nicht denkbar ohne die Ungerechtigkeit, die aus der Welt geschafft werden soll — und die Ungerechtigkeit wiederum haftet an dem, was ich »praktische Bilder« nenne: Bilder von sozialen Situationen, zumeist historisch oder ästhetisch geformt, die die Sache, um die es geht, in einem umfassenden, auch wertenden Sinne ausdrücken. Aber es ist nicht nur das Bildhafte und die »Dichte« der Beschreibung, die ich betonen möchte; wichtig ist auch zu sehen, dass ein »Bild« der Gerechtigkeit einerseits bestimmten philosophischen Konzeptionen der Gerechtigkeit zugrunde liegt, dabei aber andererseits einen wesentlich allgemeineren Charakter hat.

z. Ich werde mich in meinen Ausführungen auf das 'Thema der politischen und sozialen Gerechtigkeit beschränken, also auf die Qualität der »Grundstruktur« eines sozialen Kooperationszusammenhangs, wie Rawls dies ausdrückt.' Von der »Gerechtigkeit der Rechtsanwendung«, der Jurisprudenz, sehe ich dabei zunächst ab. Und mit dem Terminus »Grundstruktur« soll auch nicht präjudiziert sein, was in der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdebatte ein großes 'Thema ist, nämlich die Frage, was als gerechtigkeitsrelevanter Kontext anzusehen ist: Verhältnisse innerhalb eines Nationalstaates, solche zwischen Staaten oder solche auf einer transnationalen Ebene bzw. der Weltgesellschaft. Die folgende Diskussion verhält sich (-127.0 weitgehend neutra1.6

Was ich mit den beiden Bildern der Gerechtigkeit meine, ist Folgendes. Das Denken über soziale bzw. distributive Gerechtigkeit wird meines Erachtens von einem Bild »gefangen« gehalten, das es verhindert, der Sache auf den Grund zu gehen. Es verdankt sich einer bestimmten Deutung des antiken, seit Platon für das Verständnis von Gerechtigkeit zentralen Grundsatzes »Jedem das Seine« *(suum cuique),* welcher so gedeutet wird, dass es an erster Stelle darauf ankommt, was Einzelnen im Sinne der Gerechtigkeit an Gütern zukommt — wer was »erhält«. Die Suche nach Antworten darauf führt entweder zu Vergleichen der Güterausstattung von Personen miteinander und legt relative Schlussfolgerungen nahe, oder die Frage wird so verstanden, ob die Individuen »genug« von den lebenswichtigen Gütern für ein gutes bzw. menschenwürdiges Leben haben, ungeachtet komparativer Überlegungen. Diese güter- und distributionszentrierten, *empfdngerorientierten* Sichtweisen haben zwar ihre Berechtigung, denn natürlich geht es bei der Verteilungsgerechtigkeit um die Zuteilung von Gütern; dennoch fiihrt dieses Bild dazu, dass wesentliche Aspekte der Gerechtigkeit verdeckt werden, so — erstens — die Frage, wie die zu verteilenden Güter »in die Welt« kommen, also die Dimension der Produktion und ihrer gerechten Organisation. Aber mehr noch, *die politische* Frage, wer auf welch.e Weise über Strukturen der Produktion und der Verteilung bestimmt, also die Frage der Macht, wird damit — zweitens — übergangen, als ob es eine große Verteilungsmaschine geben könnte, die man nur richtig programmieren müsste.7 Aber eine solche Maschine darf es nicht nur nicht geben, da so die Gerechtigkeit nicht mehr als Errungenschaft der Subjekte selbst verstanden würde, sondem diese zu passiven Empfängern machte; dieser Gedanke vernachlässigt — drittens — zudem, class berechtigte Ansprüche auf Güter nicht einfach »vorhanden« sind, sondern selbst nur diskursiv in entsprechenden Rechtfertigungsverfahren ermittelt werden können, an denen — und das ist die *grundlegende Forderung der Gerechtigkeit* — alle als Freie und Gleiche *beteiligt* sind.

Schließlich blendet die güterfixierte Sichtweise — viertens — auch die Frage der Ungerechtigkeit weitgehend aus, denn sofern sie sich auf zu behebende Mängel an Gütern konzentriert, ist ihr derjenige, der als Folge einer Naturkatastrophe Mangel an Gütern und Ressourcen leidet, demjenigen gleich, der als Folge wirtschaftlicher oder politischer Ausbeutung denselben Mangel leidet. Recht besehen, ist zwar in beiden Fällen Hilfe angezeigt, aber — nach mei-

5 Rawls, *Eine Iheorie der Gerechtigkeit, Abschnitt z.*

6 Vgl. zum Thema transnationale Gerechtigkeit Forst, *Das Recht auf Rece'ertigung,* ICap. 1z.

7 Die beiden genannten ICritikpunkte finden sich in Iris Youngs Kritik des »Distributionsparadigmas«, in: dies., *Justice and the Politics of Derence,* Kap. I. Siehe dazu Forst, »Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the >Distributive Paradigmm.

nem Verständnis der Grammatik der Gerechtigkeit — einmal als Akt moralischer Solidarität, und einmal als Akt der Gerechtigkeit, differenziert nach dem jeweiligen Involviertsein in Verhältnisse der Ausbeutung und des Unrechts[8] und differenziert nach der Art von Übel, um das es geht. Ignoriert man diese Differenz, kann es — quasi in einer Dialektik der Moral[9] — dazu kommen, dass als Akt großzügiger »Hilfe« angesehen wird, was eigentlich eine Forderung der Gerechtigkeit wäre.

Aus den genannten Gründen ist es auch und gerade dann, wenn *es* um Fragen der distributiven Gerechtigkeit geht, notwendig, die *politische* Pointe der Gerechtigkeit zu sehen und sich von dem falschen Bild zu befreien, das allein Gütermengen in den Blick rückt (so wichtig diese auch sind). Die Gerechtigkeit muss demgegenüber einem zweiten, angemesseneren Bild zufolge auf *intersubjektive Verhältnisse und Strukturen* zielen, nicht *aufsubjektive oder vermeintlich objektive Zustände* der Güterversorgung. Nur so, durch die Berücksichtigung der *ersten Frage der Gerechtigkeit* — der Rechtfertigbarkeit sozialer Verh.ältnisse und entsprechend der Verteilung von »Rechtfertigungsmacht« in einem politischen Zusammenhang —, ist eine radikale, kritische Vorstellung der Gerechtigkeit möglich: eine, die an die Wurzeln ungerechter Verhältnisse rührt.

3. Diese in gebündelter Form vorausgeschickten Thesen seien im Folgenden weiter erklärt. Zunächst gilt es — vielleicht nicht mehr ganz im Sinne Wittgensteins, dem es um die Pluralität von Perspektiven bzw. Aspekten ging — zu fragen, was es rechtfertigt, von einem »falschen« gegenüber einem »angemesseneren« Bild der Gerechtigkeit zu sprechen, kann doch das güter- bzw. empfängerzentrierte Verständnis sich auf den altehrwürdigen Grundsatz des *Suum cuique* berufen. Gibt es eine demgegenüber ursprünglichere, tiefere Bedeutung von Gerechtigkeit? Dies ist meines Ei-achtens der Fall; der Begriff der Gerechtigkeit besitzt einen Bedeutungskern,

8 Hier wäre eine Reihe von Fällen zu unterscheiden, insbesondere: direktes Beteiligtsein an bzw. (Mit-)Verursachen von Ungerechtigkeit; indirektes Beteiligtsein als Profitieren, ohne selbst aktiv an Verhältnissen der Ausbeutung mitzuwirken; die Pflicht, ungerechte Verhältnisse zu beenden, auch wenn man von ihnen nicht profitiert, aber die Mittel zu ihrer Beendig-ung zur Verfügung hat.

9 Forst, *Das Recht auf Rechertigung,* Kap. II.

der als wesentlichen Gegenbegriff den der Willkür[10] hat: sei es die Willkürherrschaft Einzelner, sei *es* die eines Teils der Gemeinschaft (etwa einer Klasse), sei es die Hinnahme sozialer Kontingenzen, die zu asymmetrischen Positionen bzw. Verhältnissen der Beherrschung führen und als schicksalhaft und unveränderbar hingenommen werden, ohne es zu sein. Die Herrschaft der Willkür ist Herrschaft von Menschen über Menschen ohne legitimen Grund, und wo der Kampf gegen Ungerechtigkeit aufgenommen wird, richtet er sich gegen solche Formen der Beherrschung. Der Grundimpuls gegen die Ungerechtigkeit ist nicht primär der des Etwas- oder Mehr-haben-Wollens, sondern der, nicht mehr beherrscht, bedrängt oder übergangen werden zu wollen in seinem Anspruch und *Grund-Recht auf Rechü'ertigung:* Dieser Anspruch enthält die Forderung, dass es keine politischen oder sozialen Verhältnisse geben soll, die gegenüber den Betroffenen nicht adäquat gerechtfertigt werden können. Darin liegt das zutiefst *politische* Wesen der Gerechtigkeit, das der Satz des *suum cuique* nicht auffängt, sondern eher verdrängt, denn worum es in der Gerechtigkeit geht, ist, wer bestimmt, wer was erhält — die Dimension also, die bei Platon von der Idee des Guten bzw. den Philosophenkönigen besetzt wird.[11] Die Forderung nach Gerechtigkeit ist meinem Bild nach eine emanzipatorische, die mit Begriffen wie Fairness, Wechselseitigkeit, Symmetrie, Gleichheit oder Balance beschrieben worden ist; reflexiv gesprochen, liegt ihr der individuelle Anspruch zugrunde, als autonomes Rechtfertigungswesen respektiert zu werden, das heißt in der Würde als Wesen, das Rechtfertigungen geben und verlangen kann. Als Opfer der Ungerechtigkeit ist nicht primär die Person anzusehen, der bestimmte *Güterfehlen,* sondern die, die bei der Herstellung und Verteilung von Gütern nicht *»zähit«.*[12]

10 Siehe auch die Begriffsbestimmung bei Rawls, *Eine 7beorie der Gerechtigkeit,* 21 E

11 Vgl. dazu auch Pitldns Kritik an Platon, *Wittgenstein and Justice, 3o6.*

12 An dieser Stelle ein Wort zu Arendt, um Missverständnissen vorzubeugen. In ihrer Analyse der zwei Revolutionen in *Über die Revolution* hat Arendt eine Differenz zwischen dem »Sozialen« und dem »Politischen« extrem überspitzt dargestellt, handlungstheoretisch als Alternative von sozialem Mitleid mit den Elenden und politischer Solidarität mit den Unfreien jenseits der »sozialen Frage«, damit aber das Thema der Gerechtigkeit durchweg verfehlt, denn dieses lässt sich weder der einen noch der anderen Seite schlechthin zuschlagen. Meine Betonung der politischen Dimension der Gerechtigkeit ist nicht so zu verstehen, als sei sie eine Parteinahme fiir die politische Freiheit gegenüber der sozialen

4. Man kann verschiedene Schneisen in zeitgenössische Diskussionen um Gerechtigkeit schlagen. Doch die, die sich auftut, wenn man nach den zwei Bildern der Gerechtigkeit fragt, ist besonders aufschlussreich, denn aus dieser Perspektive finden sich manche Kontrahenten unvermutet auf derselben Seite wieder.

Ein Beispiel ist die neuere Debatte über Gleichheit. Damit sind eigentlich zwei Diskussionspunkte gemeint, nämlich einmal die Frage »Gleichheit wovon?« — von Gütern, Ressourcen, Wohlfahrt oder Fähigkeiten" — und einmal die Frage »Wieso überhaupt Gleichheit?«. Aus der Perspektive der Differenz der beiden Bilder der Gerechtigkeit allerdings fällt auf, dass Gleichheitsverfechter wie auch Gleichheitsgegner von demselben Verständnis ausgehen, häufig sogar wirklich in einem spezifischen Bild ausgedrückt: dem der Göttin Justitia als Mutter, die einen Kuchen unter ihren Kindern zu verteilen hat und sich fragt, wie das zu bewerkstelligen sei.14 Dann wird entweder, so bei Isaiah Berlin, Ernst Tugendhat, Stefan Gosepath und Wilfried Hinsch, für den Vorrang der Gleichverteilung von Gütern argumentiert, nach dem dann andere Argumente für legitime Ungleichverteilun.gen — etwa Bedürfnis, Leistung, vorgängig erworbene Ansprüche — als Sondergründe zu gewichten sind. Oder es wird ein egalitaristisches Kalkül der Bedürfnisbefriedigung – *welfizre* – angesetzt, das als Ziel der Verteilung dient." Doch wie der Kuchen zustande gekommen ist und — wichtiger noch — wer die Mutter sein darf, bleibt dabei entweder unthematisiert oder wird über die Verteilung eines »Gutes« der »Macht« zu erklären

Gleichheit; denn gerade die Beförderung sozialer Gleichheit muss die Frage der politischen und sozialen Macht ins Zentrum rücken. Die Begriffe von Freiheit und Gleichheit sind so auf die Gerechtigkeit zu beziehen, dass Letztere der oberste Grundsatz ist, nach dem bemessen werden muss, welche Freiheit und welche Gleichheit unter freien und gleichen Rechtfertigungswesen legitimiert und gefordert werden kann — und in diesem Sinne ist die Stellung, die der Einzelne als politisches Rechtfertigimgswesen hat, das A und 0 der politischen und sozialen Gerechtigkeit. Zu Arendt vgl. Forst, »Republikanismus der Furcht und der Rettung«, in diesem Band.

13 Vgl. Cohen, »Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities«.

14 Tugendhat, *Vorlesungen iiber Ethik,* 373E; Hinsch, *Gere«ertigte Ungleichheiten, 169f.;* Gosepath, *Gleiche Gerechtigkeit,* 2.5o ff. Das Kuchenbeispiel findet sich bereits bei Berlin, »Equality«, 84, allerdings noch ohne Mutter.

z5 So insbesondere im sogenannten »luck egalitarianism«, paradig,matisch bei Arneson, »Luck Egalitarianism. An Interpretation and Defense« und »Luck and Equality«. Kritisch dazu Anderson, »INgliat is the Point of Equality?«.

versucht.16 Ein solch.es »Gut« aber gibt es nicht als zu verteilendes, da dies wiederum eine Verteilungsautorität sowie ein reifiziertes Mach.tverständnis voraussetzte; es wird vielmehr auf andere Weise in Prozessen wechselseitiger Anerkennung konstituiert und ist damit die Bedingung dafür, dass überhaupt ein politischer Zusammenhang zustande kommt, innerhalb dessen distributive Fragen aufkommen können.17 Dieses Zustandekommen ist die erste Frage der Gerechtigkeit — das heißt die Frage, wie Mütter und Kuchen in die Welt kommen, um im praktischen Bild zu bleiben.

5. Auf Seiten der Gleichheitskritiker finden sich spiegelbildliche Probleme. In den Augen von Harry Frankfurt etwa kann es den Verteidigern egalitärer Gerechtigkeitskonzeptionen gar nicht um den Wert der Gleichheit gehen, denn wenn man sie frage, was an der Ungleichheit falsch oder schlecht sei, antworteten sie mif dem Verweis auf die negativen Konsequenzen der Zustände in einer Gesellschaft der Ungleichheit: dass es einigen Menschen an wichtigen Gütern fiir ein zufriedenstellendes Leben mangele.18 Was schlecht an einem solchen Leben sei, bestehe darin, dass es den Personen an wesentlichen Gütern fehle, nicht, dass es anderen besser gehe." Ein weiter gehender Drang nach Gleichheit erscheint dann entweder als Irrtum oder als Ausdruck von Neidkomplexen.

Angelika Krebs hat diese Argumente des sogenannten *su cientarianism* aufgenommen und dafür argumentiert, dass »zumindest die besonders wichtigen, elementaren Standards der Gerechtigkeit nicht-relationaler Art sind«2° und es der Gerechtigkeit darum gehe, »menschenwürdige Lebensbedingungen« herzustellen, welche man nach »absoluten Erfiillungswerten« bemessen könne — nicht danach, was andere haben. Diesen Ansatz — wieder steht das Bild einer freundlichen Verteilungsagentur im Hintergrund, nur diesmal mit anderen Kriterien operierend — nennt sie »nonegalitaris-

i6 Tugendhat, *Vorlesungen,* 379; Gosepath, *Gleiche Gerechtigkeit, 9o.*

17 So Young, *Justice and the Politics of Diffirence,* Kap. I; daneben Habermas, *Faktizität und Geltung, 5o5f.;* Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit;* die Bedeutung demokratisch organisierter politischer Macht in Kontexten distributiver Gerechtigkeit betont auch Shapiro, *Democratic Justice.*

i8 Frankfurt, »Equality as a Moral Ideal« und »Equality and Respect«.

19 So auch Raz, »Strenger und rhetorischer Egalitarismus«.

zo Krebs, »Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick«, 17 f. Vgl. auch Schramme, *Gerechtigkeit und soziale Praxis,* Teil 2.

tischen Humanismus« und beansprucht, dass er einer allgemein zustimmungsfähigen Konzeption der Menschenwürde aufruhe. Bestimmte Grundgüterlisten werden herangezogen, mit deren Hilfe ein möglichst universales Konzept der für ein »gutes Leben notwendigen« Güter erstellt werden soll.

Auch gegen diese Ansätze lassen sich gewichtige Einwände vorbringen. So gilt der Frankfudsche Satz, dass es nicht darauf ankommt, wie viel andere haben, sondern nur darauf, ob ich »genug« habe, im Sinne der Gerechtigkeit *nur dann,* wenn Bedingungen der Hintergrundgerechtigkeit herrschen, das heißt dann, wenn die Anderen mich vorher nicht übervorteilt haben. Andernfalls wäre das mit meiner Würde als grundsätzlich moralisch gleich zu achtendem Wesen (ein Standard, den Frankfurt selbst betont) unvereinbar. Das heißt dann aber auch, dass wir anderswo nach Gründen solcher Hintergrundgerechtigkeit suchen müssen und Frankfurts Argumentation dazu nichts beiträgt.

Aber mehr noch: Die Idee des »Genughabens« oder »Genugbekommens« erfasst das Eigentliche der Gerechtigkeit — den Punkt der Vermeidung willkürlicher Herrschaft — nicht: Gerechtigkeit ist stets eine »relationale« Größe, indem sie nicht primär nach subjektiven oder objektiven *Zuständen* (wie Mangel oder Überfluss), sondern nach gerechten *Verhältnissen zwischen Menschen* fragt und danach, was diese aus welchen Gründen *einander* schulden. Sie muss also stets *relational* sein, auch wenn dabei noch offen ist, in welchem Sinne sie *komparativ* sein muss. Die Forderungen der Gerechtigkeit erklärt man insbesondere nicht nach dem Muster moralisch gebotener Hilfe bei bestimmten Mangel- oder Notsituationen, sondern sie kommen dort ins Spiel, wo es um grundsätzlich zu rechtfertigende Verhältnisse unter Menschen geht, die in einem sozialen Kooperationszusammenhang der Hervorbringung und der Verteilung von Gütern verbunden sind — oder eben, was zumeist der Fall ist, in einem Zusammenhang »negativer Kooperation«, das heißt von Zwang oder Beherrschung (ob durch rechtliche, wirtschaftliche oder politische Mittel). Es liegt ein Unterschied ums Ganze darin, ob jemandem bestimmte Güter und Chancen ungerecht(fertigt)erweise *vorenthalten* werden oder ob er, aus welchem Grund au.ch immer — etwa infolge einer Naturkatastrophe, wie eingangs erwähnt —, einen *Mangel* an bestimmten Gütern hat. Gerät ersterer Zusammenhang aus dem Blick, hat man das Problem der Gerechtigkeit wie auch das der Ungerechtigkeit verfehlt bzw. verdeckt. Pflichten der Gerechtigkeit dürfen nicht auf »humanistische« oder gar »humanitäre« Pflichten moralisch-solidarischer Hilfeleistung reduziert werden: In einem Kontext der Gerechtigkeit sind grundsätzlich alle Güterverteilungen rechtfertigungsbedürftig, da diese Güter Bestandteil eines realen Kooperationszusammenhangs sind, und aus diesem Zusammenhang heraus sind Gründe für bestimmte Verteilungen zu finden — sie sind somit *ab initio* »relationaler« Natur, und zwar in Bezug auf den Grund der Gerechtigkeit und ihr Maß bzw. die Feststellung, wer wem was schuldet.21 Die Gerechtigkeit erfordert es, dass die Beteiligten eines Kooperationszusammenhangs als Gleiche respektiert werden, und das heißt: dass sie gleichberechtigte Teilnehmer an der sozialen und politischen *Rech#'ertigungsordnung* sind, in der unter ihrer Beteiligung die Bedingungen der Hervorbringung und der Verteilung von Gütern bestimmt werden. Der »Würde« dessen, der nach Gerechtigkeit fragt, wird beispielsweise eine staatlich verordnete Zuteilung von Gütern nach »absoluten« Standards, die von dem realen Gerechtigkeits- bzw. Ungerechtigkeitszusammenhang absehen, keinesfalls gerecht.

6. Aber was genau soll falsch daran sein, eine hinreichend reflektierte Theorie von menschlichen Grundfähigkeiten *(basic capabilities)* einer Theorie der Gerechtigkeit zugrunde zu legen, die die Diskussionen über Güter, Ressourcen, Wohlfahrt etc. sinnvoll beenden könnte? Geht es denn nicht darum, dass in der gerechten Gesellschaft der Grundanspruch, ein autonomes gutes Leben mit entsprechenden Mitteln und Fertigkeiten führen zu können, befriedigt wird? Muss eine Theorie, die nicht auf die entsprechenden Verteilungsergebnisse schaut, nicht blind sein, blinder als jede Darstellung der Justitia? So argumentiert Martha Nussbaum in ihrer Studie *Die Grenzen der Gerechtigkeit* gegen Rawls und für ein »minimales Gerechtigkeitsniveau« nach einer Liste von Fähigkeiten und Vermögen, die sichergestellt werden müssen — und

21 Vgl. dazu auch die Kritik am »humanitären Nonegalitarismus« von Gosepath, »Verteidigung egalitärer Gerechtigkeit«. Er hebt zu Recht den Vorrang des Rechtfertigungsprinzips hervor, bezieht dieses allerdings allein auf die Frage des Maßes gerechtfertigter Ansprüche und achtet nicht auf die Differenz zwischen Gerechtigkeitspflichten und Pflichten moralischer Hilfe in Not.

die auch das Recht auf politische Partizipation einschließen.22 Eine ergebnisorientierte Sichtweise der Gerechtigkeit kennt die korrekten Ergebnisse und sucht dann erst die nötigen Verfahren aus, die dazu bestmöglich führen (nach Rawls: »unvollkommene Verfahrensgerechtigkeit«).23 Die Verfahren selbst sind zweitrangig. Gegen die Rawls'sche Idee »reiner Verfahrensgerechtigkeit«, bei der die Akzeptabilität des Ergebnisses von der Qualität des Verfahrens abhängt, argumentiert Nussbaum daher wie folgt:

> [Anhänger von ergebnisorientierten Ansätzen sind] oft der Ansicht, prozeduralistische Ansätze zäumten das Pferd von hinten auf: Worauf es uns bei der Gerechtigkeit ankommt, muß doch die Lebensqualität der Menschen sein, und wir werden letztlich jedes Verfahren, wie elegant es auch immer sein mag, ablehnen, das nicht zu einem mit unseren Intuitionen über Würde und Fairneß übereinstimmenden Ergebnis führt. [..1 [Es kommt] ergebnisorientierten Theoretikern so vor, als versichere eine Köchin mit einer ausgeklügelten Pastamaschine ihreh Gästen, daß die von dieser Maschine produzierte Pasta *per definitionem* gut sein wird, da es die beste auf dem Markt erhältliche Maschine sei.24

Auch hier ist das Bild, selbst in kritischer Absicht verwendet, verräterisch. Die Maschine verrät die reine Ergebnisorientierung: »Der Fähigkeitenansatz wendet sich direkt dem Inhalt des Ergebnisses zu und fragt, ob es mit einem Leben im Einklang mit der Würde des Menschen [...] vereinbar ist.«25 Die Gerechtigkeit ist demzufolge eine Maschine, die etwas erzeugt, und allein auf diese Erzeugnisse, nicht auf das Innenleben der Maschine, kommt es an. Das aber verfehlt die Pointe der politischen und sozialen Gerechtigkeit, denn bei ihr geht es um die Gestaltung eines politischen und sozialen Kooperationszusammenhangs, und die erste Frage dabei ist, wie die Einzelnen an der Hervorbringung materieller und immaterieller Güter *beteiligt* sind, so dass ein Ergebnis nur dann gerecht ist, wenn es unter Bedingungen erzeugt wurde, die von allen als gerecht angesehen werden können. Würde ein großer Leviathan Manna verteilen, wäre das eine schöne Sache, aber es hätte mit politischer und sozialer Gerechtigkeit wenig zu tun. Und würde

22 Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit, Iso.*
Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Io7.
24 Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit,* ui (Übers. geänd.).
25 Ebd., 127.

eine Wohlfahrtsdiktatur dafür sorgen, dass der Großteil der *basic capabilities* gewäh.rleistet wäre, wäre das Leben dort zwar nach bestimmten Maßstäben besser als in einer sozialen Demokratie mit Ressourcenknappheit, aber es wäre nicht gerechter. Die Gerechtigkeit ist kein Kriterium für allgemeine Gütemiveaus oder, negativ gesprochen, Mängelbehebungsversuche, sondern für ganz bestimmte: für diejenigen, die Willkürherrsch.aft und entsprechende soziale Asymmetrien ausräumen. Die Gerechtigkeit fordert nicht primär, dass Menschen bestimmte Güter erhalten, sondern dass sie gleichberechtigte Akteure innerhalb einer sozialen Grundstruktur sind — und dann bestimmte Ansprüche auf Güter erheben können. Die Gerechtigkeit bezieht sich darauf, wer Einzelne in einem gesellschaftlichen Zusammenhang »sind«, das heißt welche Rolle sie dort 'spielen, nicht primär darauf, was sie bekommen.

7. Die Vernachlässigung dieser Pointe der Gerechtigkeit teilen aristotelische Ansätze wie der Nussbaums mit konsequenzialistischen wie dem von Peter Singer. Auch wenn dieser deutlich macht, dass es in Fragen globaler Umverteilungsverantwortung nicht um Barmherzigkeit, sondern um unmittelbare individuelle moralische Pflichten geht, übersieht er in seiner Argumentation doch weitgehend die gerechtigkeitsrelevante- Dimension globaler Verhältnisse, und zwar einerseits kausal und andererseits in Bezug auf den Verpflichtungsgrund.26 Denn so richtig es ist, dass die Divergenz zwischen Reichtum und Überfluss hier und Armut und Elend dort ein moralischer Skandal ist, so müssen doch. die strukturellen Ursachen dieser Verhältnisse thematisiert werden, wenn es um Gerechtigkeit geht. Ein großes Netz der »Hilfe« aufzubauen, ist ein wichtiger Schritt, um Not zu lindern, er geht aber nicht die vielfältigen globalen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse an und lässt damit die Frage der Ungerechtigkeit und Unfairness — etwa als Frage struktureller Unterdrückung — nicht aufkommen, sondern formuliert die Sachlage in individuelle Hilfspflichten angesichts eines Elends um, dessen Ursachen — und Bedingtheiten — im Dunkeln bleiben. Eine auf Individuen als Geber und Empfänger bezogene moralische Perspektive ist hinsichtlich struktureller Ungerechtigkeit wie auch Gerechtigkeit blind.

26 Singer, »Famine, AfRuence, and Morality« und *One World: The Ethics of Globalization.*

8. Halten wir an dieser Stelle die wesentlichen Punkte in konstruktiver Absicht fest. Die Gerechtigkeit habe ich als die menschliche Kraft und Größe bestimmt, sich Verhältnissen der Willkürherrschaft — Einzelner, IClassen oder Gruppen bzw. »der Verhältnisse« (die fälschlicherweise als unveränderbar erscheinen) — entgegenzustellen. Willkür wurde als Herrschaft »ohne Grund« definiert, als unzureichend gerechtfertigte Herrschaft bzw. Beherrschung unter der Annahme, dass eine gerechte Ordnung eine zwischen Freien und Gleichen zustimmungsfähige ist — und zwar nicht nur zustimmungsfähig im Konjunktiv, sondern zustimmungsfähig auf der Basis institutionalisierter Verfahren der Rechtfertigung. Dies folgt *rekursiv* aus der Tatsache, dass es sich bei der politischen und sozialen Gerechtigkeit um Normen einer institutionellen Grundstruktur handelt, die beanspruchen, wechselseitig und allgemein zu gelten. Innerhalb eines solchen Rahmens gilt somit *ein oberstes Prinzip:* das *Prinzip der reziproken und allgerneinen Rechertigung,* dem zufolge jeder Anspruch auf Güter, Rechte oder Freiheiten wechselseitig und allgemein begründet werden muss, wobei nicht eine Seite ihre Gründe auf die andere einfach projizieren darf, sondern sich diskursiv rechtfertigen muss.27

Diesem Prinzip gemäß hat ein jedes Mitglied eines Gerechtigkeitskontexts — wie bereits erwähnt — ein grundlegendes *Recht auf Rechertigung,* das heißt ein Recht auf angemessene Gründe für die Gerechtigkeitsnormen, die allgemein gelten sollen. Die Achtung dieses Rechts ist moralisch gefordert, und darin liegt die basale moralische Gleichheit begründet, die den Boden für weiter gehende Ansprüche auf politische und soziale Gerechtigkeit darstellt. Jede weitere Gerechtigkeitsnorm ist in dem Sinne »relational«, dass sie einem Verfahren reziprok-allgemeiner Rechtfertigung entsprungen sein können muss. Dann fordert die Gerechtigkeit keine moralischen Hilfeleistungen ein, sondern strikt geschuldete Leistungen innerhalb eines sozialen Kooperationssystems, das in legitimatorischer Sicht eine Rechtfertigungsordnung darstellt.

Die basalen und entscheidenden Kriterien der Gerechtigkeit sind somit bei aller Pluralität von Gütern und normativen Gesichtspunkten — bezüglich der Verteilung von Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsgütern etc. — die von Reziprozität und Allgemeinheit. Diese Kriterien dienen als Filter für inakzeptable Vorrechtsansprüche, denn darauf zielt die Frage der Gerechtigkeit aus einer ihr innewohnenden sozialen Dynamik heraus stets zuerst: Welche bevorzugten Positionen und Privilegien sind nicht gerechtfertigt gegenüber denen, die diese Vorzüge nicht genießen, aber anerkennen sollen?

Damit ist die fütr das Problem der politischen und sozialen Gerechtigkeit zentrale Einsicht gewonnen, dass die *erste Frage der Gerechtigkeit die Frage der Macht* ist. Denn es geht ihr nicht nur darum, welche Güter aus welchen Gründen in welchem Maße an wen legitimerweise zu verteilen sind, es geht auch darum, *wie* diese Güter zuallererst in die Welt kommen sowie *wer* über die Verteilung bestimmt und *wie* sie vorgenommen wird. Theorien, die primär allokativ-distributiver Natur sind, sind entsprechend »machtvergessen«, sofern sie die Gerechtigkeit nur von der »Empfän.gerseite« her denken und gegebenenfalls »Umverteilungen« fordern, ohne die politische Frage nach. der Bestimmung der Strukturen der Hervorbringung und der Verteilung von Gütern radikal zu stellen. Dass die Frage der Macht die erste Frage der Gerechtigkeit ist, bedeutet, dass die Orte der Gerechtigkeit dort zu suchen sind, wo die zentralen Rechtfertigungen für eine soziale Grundstruktur geliefert werden müssen und die institutionellen Weichenstellungen vorgenommen werden, die das soziale Leben von Grund auf bestimmen. Alles kommt, wenn man so will, auf die Rechtfertigungsverhältnisse in einer Gesellschaft an. Die Macht, verstanden als effektive »Rechtfertigungsmacht« der Einzelnen, ist das übergeordnete Gut der Gerechtigkeit: die »diskursive« Macht, Rechtfertigungen zu fordern, zu liefern und falsche Legitimationen herauszufordern. Damit argumentiere ich für eine »politische Wende« in der Gerechtigkeitsdebatte und für eine *kritische 7heorie der Gerechtigkeit als Kritik der Rechertigungsverhältnisse.*

Mit dem genannten Argument wird eine *autonome,* reflexiv begründete Theorie der Gerechtigkeit möglich, die auf keinen anderen Werten oder Wahrheiten beruht als auf dem Grundsatz der Rechtfertigung selbst. Das genannte Prinzip ist freilich nicht bloß ein Prinzip der diskursiven Vernunft, sondern selbst ein moralisches Prinzip. Darin liegt der Kantische Charakter des Ansatzes,

2,7 Vgl. dazu ausfiihrlich Forst, *Das Recht auf.Receerügung,* Teil r. Dort findet sich auch die Argumentation, dass das Recht auf Rechtfertigung ein moralisches Grundrecht ist, das in der Moral insgesamt bestimmte Funktionen hat, nicht nur in Bezug auf die Gerechtigkeit.

der bedeutet, dass die Autonomie derer im Zentrum steht, für die bestimmte Gerechtigkeitsnormen gelten sollen — die Autonomie und »Würde«, die darin liegt, keinen anderen Normen und Strukturen unterworfen zu sein als solchen, die den Einzelnen gegenüber gerechtfertigt werden können.28 Diese Würde wird auch dann verletzt, wenn Individuen lediglich als Empfänger von Umverteilungen und nicht als selbstständige Akteure der Gerechtigkeit angesehen werden.

9. Auf der Basis dieses Prinzips ist eine umfassende Theorie politischer und sozialer Gerechtigkeit zu konstruieren, was ich an dieser Stelle nur andeuten kann.29 Zunäch.st ist eine begriffliche Unterscheidung zwischen *fundamentaler (minimaler)* und *maximaler Gerechtigkeit* vorzunehmen. Die Aufgabe fundamentaler Gerechtigkeit ist die Herstellung einer *Grundstruktur der Rechertigung,* die Aufgabe der maximalen die Herstellung einer *gerechtfertigten Grundstruktur.* Damit Letzteres angezielt werden kann, ist Ersteres notwendig: ein »hm-Werk-Setzen« der Rechtfertigung durch diskursiv-konstruktive, demokratische Verfahren, in denen die »Rechtfertigungsmacht« unter den Bürgern möglichst gleich verteilt ist. Dafür bedarf es bestimmter Rechte und Institutionen und einer Vielzahl von Mitteln, von bestimmten FähigkeitenA und Informationen bis hin zu realen Eingriffs- und Kontrollmöglichkeiten innerhalb der Grundstruktur — also einer nicht »minimalistischen« Struktur, allerdings material gerechtfertigt aus dem Rechtfertigungsprinzip allein. Was zu diesem Minimum zählt, muss nach den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit legitimiert und bemessen werden. Dies läuft auf eine höherstufige, diskursive Version des Rawls'schen »Differenzprinzips« hinaus, von dem Rawls sagt, es verleihe den Schlechtestgestellen ein »Vetorech.t«: »diejenigen, die mehr Vorteile haben, müssen das vor denen, die

28 Vgl. dazu Forst, »Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen«, in diesem Band.

29 Ausfiihrlicher dazu Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit tuld Das Recht auf Rechtfertigung.*

3o Hier hat der »Fähigkeiten«-Ansatz eine Berechtigung, aber gebunden an die Aufgabe der Herstellung fundamentaler Gerechtigkeit. In einem ähnlichen Sinne, wenn auch nicht vermittels besagter Unterscheidung, siehe Anderson, »What is the Point of Equality?«.

die geringsten Vorteile haben, rechtfertigen können«.3' Damit wird dieses Prinzip aber nich.t selbst (wie bei Rawls) zu einem bestimmten Verteilungsprinzip, sondern zu einem übergeordneten Prinzip der Rechtfertigung möglicher Verteilungen; und daneben besteht nicht nur eine Rechtfertigungspflicht gegenüber den Schlechtestgestellten (die besondere Rechtfertigungsrechte haben), sondern allgemein, auch den Schlechtergestellten gegenüber.32

Fundamentale Gerechtigkeit ist damit, um es scheinbar paradox auszudrücken, eine substanzielle Vorgabe prozeduraler Gerechtigkeit: Auf einem moralischen Recht auf Rechtfertigung basierend, wird für eine Grundstruktur argumentiert, in der die Einzelnen reale Möglichkeiten haben, deren Institutionen selbst reziprokallgemein zu bestimmen. Fundamentale Gerechtigkeit sichert allen Bürgern einen effektiven Status »als Gleiche« zu, als Bürger mit realen Beteiligungs- und Einflussmöglichkeiten. Eine Verletzung minimaler Gerechtigkeit liegt vor, wenn die genannte, primäre Rechtfertigungsmacht in den wichtigsten Institutionen ungleich verteilt ist.

Darauf aufbauend, wird es möglich, eine differenzierte gerechtfertigte Grundstruktur — maximale Gerechtigkeit — anzustreben. Welche Güter aus welchen Gründen an wen und durch wen in welchem Maße zu verteilen sind, muss in angemessenen demokratischen Verfahren entschieden werden. Während fundamentale Gerechtigkeit rekursiv-diskursiv mit dem Verweis auf die notwendigen Bedingungen fairer Rechtfertigungsmöglichkeiten festzulegen ist, gehen in maximale Gerechtigkeitsüberlegungen andere substantielle, durchaus auch sozial-relative Überlegungen in Michael Walzers Sinne ein.33 Auf welche Weise etwa Güter wie Gesundheit, Arbeit, Freizeit etc. zu verteilen sind, ist entsprechend zu bestimmen, stets zunächst ,mit einem Blick auf die Funktionserfordernisse funda-

Rawls, *Eine 7heorie der Gerechtigkeit,175f.*

32 Dabei muss beachtet werden, dass, je nachdem, welches Gut zur Verteilung ansteht, die Gruppe der »Schlechtestgestellten« wechseln kann: Es können in erster Linie Arbeitslose, Alleinerziehende, Alte, Kranke, ethnische Minderheiten sein, um nur einige zu nennen, doch insbesondere Kombinationen dieser Merkmale (zumal unter Geschlechtergesichtspunkten) verschärfen die Situation und entsprechende Rechtfertigungsanforderungen.

33 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit.* Walzer hat seinen Ansatz in späteren Schriften dahingehend verändert, dass das Prinzip »demokratischer Staatsbürgerschaft« insgesamt in allen Sphären leitend ist. Siehe ders., »Response«, 286 ff.

mentaler Gerechtigkeit, dann aber darüber hinaus hinsichtlich der entsprechenden Güter und der Gründe, die fiir das eine oder das andere Verteilungsschema sprechen (und die sich auch ändern können). Solange fundamentale Gerechtigkeit vorhanden ist, werden solch.e Diskurse nicht illegitimen Machtungleichheiten zum Opfer fallen. Noch einmal zeigt sich, wieso die erste Frage der Gerechtigkeit die Frage der Macht ist.

Die Theorie der Gerechügkeit von John Rawls wurde im Vorangegangenen mehrfach erwähnt; und in der Tat ist sie noch immer der wichtigste Referenzpunkt der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdiskussion. Blickt man auf sie im Lichte der zwei Bilder der Gerechtigkeit, die ich unterschieden habe, stellt sich die Frage, welchem sie mehr entspricht.

Seit Robert Nozicks einflussreicher Kritik wird Rawls' Theorie zumeist als eine verstanden, die dem ersten, dem allokativ-distributiven und empfängerorientierten Verständnis von Gerechtigkeit zugehört. Vor dem Hintergrund der (in seinen Augen) historischen »Anspruchstheorie« der Gerechtigkeit, die auf die Art blickt, wie Besitzansprüche erworben wurden, kritisiert Nozick Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien als »Endzustandsgrundsätze«, die vorgegebenen Mustern *V)atterns)* entsprechen, welche die Freiheit von Marktteilnehmern illegitimerweise einschränken» Aber auch aus einer ganz anderen, von libertären Ansätzen weit entfernten Perspektive wie der von Thomas Pogge wird Rawls' Theorie als »rein empfängerorientierter Ansatz« angesehen, da sie sich auf Vergleiche zwischen distributiven Ergebnissen in Bezug auf Grundgüter konzentriere, die gewissen höherrangigen Interessen von Personen an solchen Gütern entsprechen." Diese Einschätzung hat, legt man die Bedeutung der *primary goods* in Rawls' Theorie zu.grunde, ihre Berechtigung — und doch teilt Rawls meiner Ansicht nach nicht das erste, sondern das zweite Bild der Gerechtigkeit, dasjenige, das soziale Strukturen und Verhältnisse und die gesellschafdiche Stellung der Einzelnen in den Vordergrund rückt. Dies sei hier kurz erläutert.

34 Nozick, *Anarce State, and Utopia,* 149 ff. In der Kritik an Endzustandstheorien (zu denen in ihren Augen die Rawls'sche gehört) stimmt Young, *Justice and the Politics of Difference,* z8, Nozick zu.

35 Pogge, »The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice«.

An erster Stelle impliziert der Kantische Charakter von Rawls' Ihcode, dass die Autonomie freier und gleicher Personen, die im normativen Zentrum des Ansatzes steht, nicht die Autonomie von In dividuen ist, die primär als Empfänger von Gütern vorgestellt m erden, die sie zu ihrem »guten Leben« benötigten. Sie ist vielnlehr die konstruktive Autonomie von freien und gleichen Rechtfertigungswesen, die sich. darin manifestiert, dass die Einzelnen die Gerechtigkeitsgrundsätze als moralisch selbstgegeben betrachten können; somit sehen die BürgerInnen die gesellschaftliche Grundstruktur, die dadurch begründet wird, als sozialen Ausdruck ihrer Selbstbestimmung an.36 Die wesentliche Vorstellung von Autonomie ist eine die Grundstruktur aktiv bestimmende, nicht eine ihre Güter genießende (wenngleich auch dies von Bedeutung ist). Die Betonung der öffentlichen Vernunft in späteren Werken unterstreicht dies, da es das Medium diskursiver Rechtfertigung ist, in dem eine autonome Konzeption der Gerechtigkeit begründet wird, die alle als Freie und Gleiche akzeptieren können: »Indem wir als Bürger die politische Konzeption als ganze bejahen, sind wir politisch gesehen selbst autonom.«37

Ein wichtiger Aspekt des Kantischen Hintergrunds der -The-,' orie besteht darin, dass es ihr zentrales Anliegen ist, sowohl bei der Begründung der Grundsätze als auch. in den Institutionen der Grundstruktur die Aspekte der sozialen Welt auszuschließen, »die als moralisch willkürlich erscheinen«.38 Da Rawls Gerechtigkeit im Kern so definiert, dass hinsichtlich der Grundrechte und -pflichten »keine willkürlichen Unterschiede zwischen Menschen gemacht werden«" dürfen, sollen Kontingenzen unterschiedlicher Begabungen und ungleicher sozialer Verhältnisse nicht zu Vorteilen führen, die nicht allgemein legitimiert werden können. Das ist ein Kriterium für die sozialen Beziehungen zwischen BürgerInnen einer »wohlgeordneten Gesellschaft«, nicht primär ein Kriterium für die Bestimmung von Gütermengen, auf die jemand Anspruch hat. Dass es hier um die Abwesenheit von Verhältnissen nicht zu legitimierender sozialer Herrschaft — also um *nondomination,* in

36 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Abschnitt 4o.

37 Rawls, *Politischer Liberalismus, r80.*

38 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* 3z.

39 Ebd., 21.

einer anderen Sprache ausgedrückt[40] — geht, ist meines Erachtens die beste Interpretation dieses Gedankens der Vermeidung sozialer Willkür.

Dies führt zu dem in dieser Hinsicht wichtigsten Begriff, der die Differenz zu Nozicks *übertarianism* am deutlichsten markiert, dem der sozialen Kooperation. Rawls' (oben von Martha Nussbaum kritisierte) Vorstellung der »Verfahrensgerechtigkeit« ist derart auf gesellschaftliche Verhältnisse und Strukturen bezogen, dass aus ihr ein System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit resultiert, welches die »Gemeinschaftsorientiertheit der Menschen« so ausdrückt, dass sie einander produktiv ergänzen und an einem Kooperationszusammenhang teilnehmen, der alle als politisch-sozial autonome Mitglieder einbegreift — man denke an das Bild des Orchesters, das Rawls verwendet.[41] Dabei ist von besonderer Bedeutung, wie Rawls seine Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness von einer Konzeption »allokativer Gerechtigkeit« abhebt:

Im Rahmen einer Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß besteht das Problem der Verteilungsgerechtigkeit stets in folgendem: Wie lassen sich die Einrichtungen der Grundstruktur als einheitliches Schema von Institutionen so regulieren, daß langfristig und genetationenübergreifend ein faires, leistungsfähiges und produktives System der sozialen Kooperation aufrechterhalten werden kann? Dem ist das völlig andersartige Problem gegenüberzustellen, bei dem es darum geht, wie ein gegebenes Warenbündel auf verschiedene Individuen verteilt oder ihnen zugewiesen werden soll, wobei uns die spezifischen Bedürfnisse, Wünsche und Präferenzen dieser Individuen — die bei der Produktion dieser Waren in keiner Weise zusammengearbeitet haben — bekannt sind. Dieses zweite Problem ist das der allokativen Gerechtigkeit. [...] Wir für unseren Teil lehnen die Idee der allokativen Gerechtig,keit ab, da sie mit der für die Konzeption der Gerechtigkeit maßgeblichen Grundidee [...] unvereinbar ist. Dieser Anschauung zufolge kooperieren die Biirger, um die sozialen Ressourcen zu produzieren, auf die sich ihre Ansprüche richten. In einer wohlgeordneten Gesellschaft [veranschaulicht die Verteilung von Einkommen und Vermögen das, was man als reine Hintergrund-Verfahrensgerechtigkeit bezeichnen dar£ Die Grundstruktur ist so geordnet, daß dann, wenn jeder die öffentlich anerkannten Regeln der Kooperation befolgt und die von den Regeln festgesetzten Ansprüche anerkennt, die resultierenden Einzelvertellungen der Güter als gerecht [...] und akzeptabel gelten — einerlei, welche Form diese Verteilungen annehmen»

Innerhalb eines solchen Zusammenhangs der Produktion und Verteilung kommt es vornehmlich darauf an, wer die Einzelnen »sind«, und weniger auf das, was sie absolut erhalten. Entscheidend ist, dass die Institutionen nach gerechtfertigten Grundsätzen wie dem Differenzprinzip funktionieren und keine sozialen Privilegien bergen — und dass sie nicht zur Hervorbringung und Zementierung von Gruppen führen, die aus dem System der Kooperation weitgehend ausgeschlossen und dauerhaft auf allokative Mittelübertragungen angewiesen sind. Daher auch die deutliche Kritik am Modell des kapitalistischen Wohlfahrtsstaats, die Rawls übt, da dieser im Unterschied zu einer »Demokratie mit Eigentumsbesitz« nicht für eine genügende Streuung des Besitzes an Vermögen und Kapital sorgt und daher nicht verhindern kann, »daß ein kleiner Teil der Gesellschaft die Wirtschaft und indirekt auch die Politik steuert«.[43]

Ich kann an dieser Stelle nicht weiter auf die Frage eingehen, inwiefern Rawls' Theorie den Grundsatz der Rechtfertigungsbedürftigkeit von sozialen Asymmetrien hinreichend aufnimmt und institutionell entsprechende Rechtfertigungspraktiken vorsieht. Meines Erachtens hätte der Vorrang der Frage der Macht eine Reihe von Konsequenzen für eine (oben angedeutete) Diskurstheorie fundamentaler und maximaler Gerechtigkeit, die sich in vielen Hinsichten von der Rawls'schen unterscheidet. Diese Bemerkungen sollten jedoch deudich machen, dass Rawls' Ansatz in zentralen Intentionen und Argumenten dem zweiten Bild zugehört — dabei aber, wie viele andere Theorien auch, Ambivalenzen aufweist.

Eine weitere Theorie, die sich nicht leicht in die Alternative der beiden Bilder einpassen lässt, ist die von Axel Honneth.[44] In seiner an Hegels Modell eines Kampfes um Anerkennung angelehnten Konzeption posttraditionaler »Sittlichkeit« hat Honneth drei Dimensionen interpersonaler Anerkennung unterschieden, die zu-

40 Vgl. zu einer Theorie der Nichtbeherrschung, primär im politischen Raun, Pettit, *Republicanism. A 7heory of Freedom and Government,* und meine Diskussion in Forst, »A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination«.

41 Rawls, *Eine 7heorie der Gerechtigkeit, 567 ff.*

42 Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwinf;* 88 £

43 Ebd., zi6.

44 Vgl. zum Folgenden ausführlicher Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit,* Kap. V.3, sowie »Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung«, in diesem Band.

sammen genommen als Bedingungen der Selbstverwirklichung bzw. Autonomie in einem qualitativen Sinne verstanden werden: Die Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Solid2 ri-tät bringen jeweils die Formen des Selbstvertrauens, des Selbstrespekts und der Selbstwertschätzung hervor, die gemeinsam für ein gutes Leben unter l3edingungen moderner Gesellschaften erforderlich sind. Sie bilden die »normativen Universalien eines gelungenen Lebens«." Darauf aufbauend hat Honneth die These entwickelt, dass ein umfassender Begriff der Gerechtigkeit an diesen unterschiedlichen Sozialformen und entsprechenden Selbstbeziehungen ansetzen muss: »[D]ie Gerechtigkeit oder das Wohl einer Gesellschaft bemißt sich an dem Grad ihrer Fähigkeit, Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung in hinreichend guter Weise vonstatten gehen kann.«" Dies erfordert eine Gesellschaftsform, in der das Telos der Identitätsbildung in den relevanten Sphären der Liebe, der rechtlichen Gleichbehandlung und der sozialen Wertschätzung verfolgt wird; entsprechend muss eine Gerechtigkeitstheorie »drei gleichwertige Grundsätze« umfassen: »[U] m von ihrer individuellen Autonomie tatsächlich Gebrauch machen zu können, steht es den einzelnen Subjekten gleichermaßen zu, je nach Art der Sozialbezieh.ung entweder in ihrer Bedürftigkeit, in ihrer Rechtsgleichheit oder schließlich in ihren sozialen Beiträgen anerkannt zu werden.«47 So soll je nach sozialer Sphäre das Bedarfsprinzip, der Gleichheitsgrundsatz oder das Verdienstprinzip gelten. Grundlage für diese Prinzipien sind die historisch gewachsenen Formen der Familie, des Rechts und der Wirtschaftsordnung, doch werden sie kritisch überprüfbar durch den »Geltungsüberhang«, der sich in modernen Gesellschaften in ihnen bemerkbar mach.t; die Grundrichtung, in der sich auf diesen Feldern soziale Kämpfe um Anerkennung manifestieren,. folgen den übergeordneten Gesichtspunkten der »Individualisierung und der Zunahme an Inklusion«.48

45 Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, z85*

46 Honneth, »Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser«, zo6.

47 Ebd., 2,14.

48 Ebd., zw.

Dieser komplexe, hier nur in wenigen Zügen umrissene Ansatz verhält sich zu den beiden Bildern der Gerechtigkeit ambivalent. Auf der einen Seite trägt er deudiche Züge des zweiten, des verhältnis- und strukturorientierten Verständnisses von Gerechtigkeit. Denn es ist (12s Kennzeichen einer Anerkennungstheorie, soziale und politische Verhältnisse — etwa des Rechts und der Ökonomie, aber auch solche der Familie usw. — als dynamische, intersubjektiv hervorgebrachte Beziehungen zu deuten. Sie sind aus Kämpfen um soziale Anerkennung hervorgegangen und selbst Ausdruck wechselseitiger Anerkennung (ohne dass dieser Prozess zu einem Ende gekommen wäre); das zentrale Material der Gerechtigkeit ist somit der Status Einzelner oder von Gruppen innerhalb einer »Anerkennungsordnung« — nicht an Einzelne von einer zentralen Instanz zu verteilende »Güter«.49 Wesentlich ist dabei auch, dass eine solche Konfliktperspektive sozialpsychologische Dynamiken des Kampfes gegen Ungerechtigkeit erschließt und somit reduktionistische Theorieentscheidungen vermeiden hilft, insbesondere solche, die zu der Unfähigkeit führen, eingeschliffene Formen einer Ordnung der Rechtfertigung — etwa durch vorgeprägte Rechtfertigungsnarrative, die bestimmte Ansprüche aussondern und Privilegien bergen — oder der Anerkennung — etwa durch hierarchische Bestimmungen dessen, was als sozial wertvolle Arbeit zählt — aufzudecken und zu kritisieren.

Honneth ist allerdings nicht der Auffassung, dass dieser Dynamik der Hinterfragung gegebener Rechtfertigungs- und Anerkennungsordnungen dadurch ausreichend Rechnung getragen wird, dass sie unter den Gesichtspunkten der wechselseitigen und allgemeinen Rechtfertigbarkeit der Kritik ausgesetzt werden. Seiner Konzeption nach hat die Theorie der Anerkennung Zugang zu einem Telos des guten Lebens," das prozeduralistischen An.sätzen nicht nur theoretisch gesehen vorausliegt, sondern das auch in Rechtfertigungsdiskursen, in denen Einzelne ihre Missachtungserfahrungen in wechselseitig legitimierbare Ansprüche transformieren müssen, gegebenenfalls nicht angemessen zur Sprache kommen kann, da bestimmte Leiderfahrungen und Unrechtserfahrungen

49 Vgl. dazu die Kritik des Distributionsparadigmas in Honneth, »Das Gewebe der Gerechtigkeit«.

5o Honneth, »Umverteilung als Anerkennung«, 2,13.

öffentlich weitgehend »unthematisiert« geblieben sind.[51] Letzteres scheint jedoch eher ein Problem der 'critischen Heuristik als der gerechtigkeitstheoretischen Grundbegrifflichkeit zu sein, denn auch Honneth hält daran fest, dass die angemessene Soziallcritik allein »ungerechtfertigten Anerkennungsverhältnissen«[52] gilt und nicht jeder Anerkennungsanspruch im Sinne der Gerechtigkeit zu einer Forderung wird, sondern nur solche, die reziprok begründbar Und — wie im Beispiel kultureller Anerkennung — durch »das Nadelöhr des Gleichheitsprinzips« gegangen sind.[53] Dies spiegelt sich meines Erachtens auch in dem übergeordneten Gerech.tigkeitsgesichtspunkt der Berücksichtigung der Einzelnen in Verbindung mit ihrer egalitären Inklusion wider.

Die Betonung der Realisierung qualitativ bestimmter Autonomie oder individueller Selbstverwirklichung in entsprechenden Sozialbeziehungen als Telos und »Worumwillen« der Gerechtigkeit hat jedoch Implikationen, die die Anerkennungstheorie in den Bereich des ersten Bildes der Gerechtigkeit rücken." Denn kommt es der gerechten — bzw. insgesamt »guten« — Gesellschaft darauf an, dieses Ziel zu realisieren, dann könnte es sich gerade angesichts der These, dass dieses Telos des guten Lebens demokratischer Rechtfertigung vorausliegt und ihr nicht verfügbar ist,[55] zu einem ethischen Gut wandeln, auf das Subjekte Anspruch haben und das unabhängig von autonom gerechtfertigten Formen der Hervorbringung realisiert werden soll. Das »Gut der persönlichen Identitätsbildung«[56] würde, wenn die entsprechenden Formen der Sozialbeziehungen identifizierbar sind, in einem liberal-perfektionistischen Sinne" zu einem Telos der Her- und Sicherstellung individueller Autonomie werden. Dann verschöbe sich das Gewicht von einem pölitisch-sozialen Verständnis der autonomen, kommunikativen Generierung und Etablierung von gerechtfertigten Verhältnissen

51 Ebd., 135.
z Ebd.
53 Ebd., 195.
54 Ebd., zo9. Ich lasse hier die schwierige Frage, ob dieses Telos bei Honneth »quasi-transzendental« anthropologisch begründet wird oder primär historisch-genetisch, außer Acht; beide Gedanken finden sich in dem genannten Text, zum Beispiel ebd., zo6 und 214.
55 So auch in Honneth, »Das Gewebe der Gerechtigkeit«, 7z-77.
56 Honneth, »Umverteilung als Anerkennung«, 209.
57 Siehe etwa Raz, *The Morality of Freedom.*

der Anerkennung hin zu einem Gerechtigkeitsverständnis, dem zufolge die Aufgabe der institutionellen Gewährleistung der objektiv notwendigen Bedingungen ethisch-individueller Autonomie zentral ist. Abgesehen davon, dass ein sehr weites Verständnis von Gerechtigkeit vorliegt, wo es generell um die Bedingungen des guten Lebens geht, und die »gute« und die »gerechte« Gesellschaft eventuell zu unterscheiden wären, liegt eine aristotelische, perfektionistische Deutung dort nahe, wo das Ziel des Lebens in angemessenen Sozialbeziehungen in gewisser Weise reifiziert wird: Wird die Entwicklung »vollständiger Autonomie« als Endzustand des Guten verstanden, für den die Gewährleistung und der Sch.utz bestimmter Sozialbeziehungen — dem An.satz der *capabilities* von Martha Nussbaum ähnlich — das notwendige Mittel sind, erscheinen die Einzelnen primär als Bedürftige und Empfänger solcher Mittel, auch wenn es eigentlich um ihre persönliche Autonomie geht."

Dieser Konsequenz steht freilich der erwähnte Grundzug einer Theorie der Anerkennung entgegen, soziale und politische Beziehungen und Verhältnisse als wechselseitig autonom hervorgebrachte zu verstehen — in Prozessen, die stets sowohl Dynamiken der Anerkennung wie auch der Rechtfertigung enthalten, in denen hergebrachte Ordnungen hinterfragt werden. Aus der Perspektive der Gerechtigkeit freilich führt kein Weg am Vorrang des Kriteriums reziprok-allgemeiner Rechtfertigung vorbei; nur durch dieses »Nadelöhr« können in solchen Prozessen begründete Gerechtigkeitsansprüche generiert werden.

'2.. Worin liegt letztlich die Differenz zwischen den beiden Bildern der Gerechtigkeit begründet, die ich unterschieden habe? Vielleicht in zwei verschiedenen »Menschenbildern« und Verständnissen menschlicher Würde: Einmal werden Mensch.en als Wesen verstanden, denen es nicht an Gütern mangeln soll, die für ein »men-

58 Vgl. dazu Anderson und Honneth, »Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice«, 137: »Full autonomy — the real and effective capacity to develop and pursue one's own conception of a worthwhile life — is facilitated by relations-to-self (self-respect, self-trust, and self-esteem) that are themselves bound up with webs of social recognition. But self-trust, self-respect, and self-esteem remain more or less fragile achievements, and their vulnerability to various forms of injury, violation, and denigration makes it a central matter of justice diat the social contexts within which they emerge be protected.«

schenwürdiges« bzw. »gutes« Leben notwendig sind, und ein andermal als Wesen, deren Würde darin liegt, als Freie und Gleiche nicht ohne angemessenen Grund bestimmten Normen unterworfen bzw. nicht beherrscht zu werden. Beide Gedanken haben ihren Wert; doch für die Grarnmatik der Gerechtigkeit ist Letzteres in meinen Augen zentral. Aber wer kann ausschließen, von einem einseitigen Bild gefangen zu sein?

2. Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Rechtfertigung
Eine reflexive Argumentation

is a crack in everything — that's how the
light gets in.« Leonard Cohen, »Anthem«

r. Die Menschenrechte sind ein komplexes Phänomen, das unterschiedliche Aspekte umfasst. Sie haben eine *moralische* Seite, da sie fundamentale menschliche Ansprüche darstellen, die an keinem Ort der Welt verletzt oder ignoriert werden dürfen; sie haben eine *rechtliche* Seite, insofern sie Bestandteil staatlicher Verfassungen sind, wo sie Grundrechte markieren, und daneben sind sie in internationalen Erldärungen, Abkommen und Verträgen festge- schrieben; schließlich haben sie eine *politische* Seite und werden als grundlegende Standards politischer Legitimität angesehen. So sind sie ständiger Gegensta.nd politischer Kontroversen, national und international, insbesondere in Bezug auf die Frage, ob sie verletzt wurden oder nicht — und wie ihre Verletzung vermieden oder sanktioniert werden könnte. Darüber hinaus haben die Menschenrechte natürlich eine wichtige *historische* Dimension, obwohl es umstritten ist, wann ihre Idee zum ersten Mal aufgetaucht ist und was dies für ihr Verständnis bedeutet.

Für eine umfassende philosophische Theorie der Menschenrechte sind alle diese Aspekte wesentlich und müssen auf die richtige Weise integriert werden. Doch dabei darf der zentrale *gesellschaftliche* Aspekt der Mensarenrechte nicht übersehen werden — nämlich dass sie, wann und wo sie auch beansprucht wurden, auf eine Situation der Unterdrückung bzw. Ausbeutung von Individuen oder Gruppen bezogen waren, die ihre Würde als Menschen verletzt sahen und dagegen aufbegehrten. Diese Würdeverletzung wurde als Angelegenheit aller Menschen angesehen, da es um Handlungen oder Institutionen ging, die den Grundrespekt in Frage stellten, den Menschen einander schlechterdings schulden. Die Menschenrechte waren — und sind, so ist hinzuzufügen — in erster Linie Mittel im Kampf gegen bestimmte Übel, die Menschen einander zufügen; sie sprechen eine Sprache des Protestes und des